HAPAX LEGOMENA IM ALTEN TESTAMENT

erklärt und erläutert von A. S. YAHUDA.

IM Nachstehenden gedenke ich eine Reihe von Artikeln zu veröffentlichen, in denen ich schwierige und seltene Wörter des Alten Testamentes zu erklären versuche. Wie sich von selbst versteht, wird hierbei vor allem der Textzusammenhang ins Auge gefasst werden. Das Haupthülfsmittel der Erklärung aber bildet die Vergleichung der Schwestersprachen des Hebräischen. Unter diesen wird in erster Reihe das Arabische herangezogen werden. Das sollte kaum einer Rechtfertigung bedürfen. Indess scheinen mir in Anbetracht viel verbreiteter Ansichten über diesen Punkt einige Bemerkungen nicht überflüssig, die weiter unten Platz finden. Ebenso wenig bedarf es einer besonderen Motivierung, warum gerade die *ἅπαξ λεγόμενα* hier zum Gegenstand einer besonderen Untersuchung gemacht wurden. Fach- und Sachkenner wissen, dass gerade diese Wörter das Verständnis des A. T. erschweren. Ich habe es aber für nötig gefunden, den Begriff des *ἅπ. λεγ.* zu erweitern. Es sollen nicht nur solche Wörter in den Kreis der Untersuchung gezogen werden, die nur ein *einziges* Mal im A. T. vorkommen, wie מָנוֹן Ps. xxix. 21, שֶׁצֶף Jes. liv. 8, וַיְשַׁנֵּס 1 Kön. xviii. 46, תוֹלָלֵינוּ = תוֹלְלֵינוּ Ps. cxxxvii. 3 u. s. f., oder nur *zwei* Mal in derselben Form und in derselben Bedeutung, wie שַׁחַץ Hiob xxviii. 8, xli. 26, גָּלַשׁ Cant. iv. 1, vi. 5 u. s. f., oder in zwei verschiedenen Formen, aber in derselben Bedeutung, wie שֶׁמֶץ Hiob iv. 12, xxvi. 14, לְשִׁמְצָה Ex. xxxii. 25 u. s. f., sondern auch solche, (*a*) die ihrer *Bildung* nach einzig sind, wie חַלָּמוּת Hiob vi. 6, עַשְׁתּוּת Hiob xii. 5, קְצָפָה Joel i. 7, יַשְׁקִיט Hiob xxxiv. 29, צְרוּרָה 2 Sam. xx. 8 u. s. f., wenn auch deren Stamm uns im A. T. erhalten geblieben ist, sei es in der Bedeutung der hier aufgenommenen Wörter, wie עָשַׁת Jer. v. 28 u. s. f., sei es in einer mit dieser nicht in *direkter* Beziehung stehenden Bedeutung, wie קצף, שקט, צרר u. s. f.; (*b*) die nur *ihrer Bedeutung*, nicht aber ihrer Bildung nach als *ἅπ. λεγ.* zu bezeichnen sind, d. h. Wörter, die sonst im A. T. in einer uns wohl bekannten Bedeutung vorkommen, aber an *einer gewissen Stelle* eine eigentümliche, von der üblichen ganz *abweichende* Bedeutung aufweisen, wie מֶשֶׁךְ Hiob xxviii. 18, קֶצֶף Hos. x. 7 u. s. f.

Wie bereits bemerkt, versuche ich die Schwierigkeiten, welche

diese Wörter dem Verständnis und der Erklärung des A. T. bieten, *vornehmlich* durch Heranziehung des Arabischen zu beseitigen. Der Umstand, dass von dieser Methode bis jetzt *nicht immer* der rechte Gebrauch gemacht wurde — dass die vielfach nur *mechanische* Handhabung des arab. Lexicons verdienten Tadel und gerechtes Misstrauen gefunden — dieser Umstand *kann und darf* die Verwertung des Arabischen für die Erklärung des hebräischen Sprachgutes *nicht hindern.* Auf welchem Wissensgebiete sind Methoden und Hülfsmittel nicht missbraucht worden? "Abusus non tollit usum" muss es auch hier heissen. Was aber die Stellung und die Bedeutung des Arabischen unter den semitischen Sprachen betrifft, so kann ich mich auf keinen Geringeren berufen als auf meinen hochverehrten Lehrer, den Altmeister der semitischen Philologie — Th. Nöldeke. Hat doch der Nestor der Semitisten nach eingehender Untersuchung aller semit. Sprachen entschieden, dass "das Arabische *sehr vieles treuer bewahrt hat* als die Schwestersprachen" (*Skizze*, 1887, p. 4) und dass "immerhin das arab. Wörterbuch immer *das erste Hülfsmittel bleiben wird*, um über dunkle Ausdrücke anderer semit. Sprachen Belehrung zu suchen" (p. 49).

Bei alledem ist noch in Betracht zu ziehen, dass die neuerdings leider weit verbreitete Vernachlässigung des Arabischen seitens unserer alttestamentlichen Exegeten die Unkenntnis der zahlreichen richtigen Erklärungen schwieriger Bibelstellen verschuldet, die sich schon bei den alten jüd.-arabischen Sprachgelehrten finden. Manches Wort, das den heutigen Exegeten Verlegenheit bereitet, und dessen Bedeutung noch jetzt als zweifelhaft gilt, ist schon vor Jahrhunderten von jenen Gelehrten durch Heranziehung des Arabischen befriedigend erklärt worden, wie auch manche Etymologie, die erst in neuester Zeit von den Philologen oder Lexicographen *entdeckt* wurde, uns schon in der jüd.-arab. Litteratur überliefert ist. Da nun die meisten Werke dieser Litteratur, zumal die in arab. Sprache geschriebenen und noch nicht in bekanntere Sprachen übersetzten, nicht jedem zugänglich sind, so glaubte ich, in meine Arbeit nicht nur solche Wörter aufnehmen zu sollen, für die ich eine neue Erklärung versuche, sondern auch solche *neu zu bearbeiten*, die schon von den jüd.-arab. Philologen richtig erklärt wurden, aber aus dem erwähnten Grunde unbekannt geblieben sind. Ebenso sollen diejenigen, meiner Ansicht nach, richtigen Vergleichungen auf's neue beleuchtet werden, die gelegentlich bei Gesenius im *Thesaurus* oder bei anderen, jedoch *ohne scharfe Präcisierung*, bezw. nähere Begründung vorkommen.

Somit übergebe ich die nachstehenden Blätter, als *Vorläufer* einer umfassenden Bearbeitung der im A. T. enthaltenen **ἅπ. λεγ.** i. w. S., soweit es der Vergleich mit den verwandten Sprachen erlauben wird,

den Fachgelehrten, und hoffe damit, einen kleinen Beitrag zur Erklärung des A. T. zu liefern.

HEIDELBERG, *den* 12. *Febr.* 1901.

שַׂעְרֵךְ כְּעֵדֶר הָעִזִּים שֶׁגָּלְשׁוּ מֵהַר גִּלְעָד (Cant. iv. 1, vi. 5).

Der Versuch גלש mit جلس zu vergleichen (Ges.-Buhl zu גלש; Keil-Del. l. c.) hat manche Schwierigkeiten. Abgesehen davon, dass das poetische Bild an Anschaulichkeit unbedingt verliert, ist noch hervorzuheben, dass جلس niemals von einem Tier, mag es sich nun um eine Ziege oder ein Schaf handeln, gesagt werden kann[1]. Ferner würde der Hebräer גלש in der Bedeutung von جلس nicht mit "מן" verbinden, sondern mit "על", ebenso wie im Arab. immer جلس على und niemals جلس من vorkommt. Eher ist גלש mit غَلَّسَ oder أَغْلَسَ (vgl. hebr. Wörterbuch, Ibn Ǧanāḥ, ed. Bacher), "gehen, reisen oder ankommen während der Morgendämmerung vor Anbruch des Tages[2]," zusam-

[1] جلس wird von einem gesagt, der zuvor *gelegen* hatte oder auf das Gesicht gebückt war und sich nachher gesetzt hat; es entspricht also dem deutschen "aufsitzen," bezw. "sich aufrichten." Daher kann es von Ziegen gar nicht gesagt werden, geschweige denn, dass es "sich lagern" bedeuten könnte. Der Ausdruck für das Lagern der Ziegen ist das dem hebr. רבץ entsprechende ربض. Dies wird zwar im Arab. wie im Hebr. sowohl von verschiedenen Tieren als auch von dem Menschen gebraucht, ursprünglich jedoch war das Wort, wie Taǧul ʿArûs und Lisân (namentlich bei dem Worte رُبْضَة) deutlich erweisen, *terminus technicus* für das Lagern der Ziegen oder Schafe. Dasselbe dürfte auch im Hebr. der Fall gewesen sein, wie aus dem sehr häufigen Gebrauch des רבץ für das *Lagern der Ziegen* hervorgeht (vgl. Gen. xxix. 2; Jes. xiii. 20; Jer. xxxiii. 12, l. 6; Ezech. xxv. 5, xxxiv. 15; Zeph. ii. 7, iii. 13, beide als *transitiv* aufzufassen).

[2] غلّس respect. أغلس ist denom. von غَلَس "die Zeit vor Sonnenaufgang als es noch dunkel-rot oder dunkel-hell ist" (cf. Taǧ.). Aḫṭal sagt:

كَذَبَتْكَ عينُكَ ام رايت بوَاسِطٍ غَلَسَ الظلامِ من الرباب خَيَالَا

غلّس in Verbindung mit ماءً im Accus., also غلّس الماءَ, bedeutet ohne weiteres: während der Morgendämmerung zur Wasserquelle gehen. Auch soll man einfach unter تغليس (ohne Hinzufügung von ماء!) "zur Wasserquell kommen *um zu trinken*" verstanden haben (cf. Lisân viii. 35, Z. 4 u. 9). Wohl sollte man hier statt גָּלַשׁ, im Qal, eine Hifʿilform, etwa הגליש, nach Analogie von השכים u.s.w. erwarten. Allein die Regel, dass solche Verba, die eine in eine bestimmte Zeit fallende Thätigkeit be-

menzustellen. Bekanntlich lassen die Hirten im Orient ihre Herden im Sommer unter freiem Himmel, im Winter dagegen in den Grotten

zeichnen, in den Hifil gesetzt werden, bestätigt sich nicht immer; man beachte den Qal in קָץ, "*den Sommer* irgendwo zubringen," sowie in dem darauf folgenden חָרַף, "*den Winter* irgendwo zubringen" (Jes. xviii. 6; Ges.-Buhl zu קיץ und חרף). Ebenso in יְצַפֵּר Ri. vii. 3 "*in Morgenfrühe abziehen*" (von צפרא, Morgenfrühe, abgeleitet, nicht, wie Ges.-Buhl, von سفر oder ضفر).

Nun möchte ich noch bemerken, dass auch in den folgenden Wörtern ג' einem غ entspricht; vgl. גַּרְגְּרֹת Prov. i. 9; iii. 3; vi. 21: der Hals, eigentlich die Gurgel, und غرغرة die Gurgel, davon غرغر "Gurgeln" oder "jemandem die Gurgel *abschneiden.*" Ebenso מְגְרָפָה Joel ii. 17 und مِغْرَفَة. Vielleicht ist אֶגְרֹף mit غرف "das Wasser in *die hohle Hand* nehmen" verwandt. Im Arab. selbst findet man auch die Verschiebung von ج in غ, z. B. مَرْغوسة "eine unreine Frau" und مَرْجوسة, غِراف: ein Mass, und جِراف. So nennt man einen reissenden Strom gleichzeitig غُرّاف und جُرّاف (cf. Tağ., Lisân und Muḥît al Muḥît, wo Bistâni bei dem Worte مجروف ausdrücklich bemerkt, dass dieses eigentlich von غرف herkommt). גרף Jud. v. 21 hat ungefähr dieselbe Bedeutung von جرف und غرف. Man könnte daher das Wort מִגְרָשׁ (Ges.-Buhl: Weideplatz ?) mit غرس "pflanzen" zusammenstellen, also: Pflanzstätte, bezw. zur Anpflanzung überwiesenes Feld. Dieses Wort mit גרש, was eigentlich "vertreiben, ausstossen" heisst, zu vergleichen (cf. Ges.-Buhl zu גרש), scheitert schon daran, dass der Ausdruck *Viehtreiben* der hebr. Sprache durchaus *fremd* ist. Auch geht aus Ezech. xlv. 2 hervor, dass die מגרשים nicht *immer* Weideplätze waren. Daher übersetzt hier Ges.-Buhl "freier Platz" und Marti "ein unbewohnter Raum" (? !). Ferner beweist die wiederholt vorkommende nähere Bestimmung des מגרש (Num. xxxv. 3; Jos. xiv. 4, xxi. 2), die keineswegs als Tautologie, wie z. B. לחם לאכל ובגד ללבש (Gen. xxviii. 20), aufzufassen ist, dass das Wort מגרש nicht ohne weiteres "Weideplatz" bedeuten konnte. Vielmehr beweist der Zusatz ולרכשם ולכל חיתם (Num. xxxv. 3) und למקניהם ולקנינם (Jos. xiv. 4), dass die ursprünglich zur Anpflanzung überwiesene מגרשים *nicht zum Weiden* der Haustiere bestimmt waren, sondern auch für die Viehzucht, bezw. Stallungen für Pferde u. s. w.

Zu dem Übergang von ג' in غ darf als interessant vielleicht erwähnt werden, dass die Juden am Tigris *noch heute* das spirierte ג' wie غ aussprechen, z. B. נָגִיד wird von ihnen wie ناغيد ausgesprochen. Auch die Thatsache, dass die meisten alten hebräisch-arabischen Handschriften das غ einfach durch ג' wiedergeben, während es nur wenige mit ע' transcribieren, kann nur bestätigen, dass das spirierte ג' in dieser alten Zeit vielfach wie غ ausgesprochen wurde.

des Gebirges übernachten. An jedem Morgen, namentlich im Sommer, ziehen sie mit ihren Herden den Berg hinab zu den Wasserquellen oder zu den Brunnen, die gewöhnlich unten im Thale liegen, um die Herden zu tränken, und sie dann auf die Weideplätze zu treiben.

Unser Dichter, der *ein Hirt ist* und infolgedessen die Reize des Hirtenlebens und die Schönheiten der ihm vor Augen stehenden Naturbilder in Beziehung setzen will zu seiner Geliebten, denkt, bei der Schilderung ihres wellenartig herabhängenden tiefschwarzen Haares, an jenes herrlich-plastische Bild, das die Herden schwarzer Ziegen[1] ihm vorzaubern, wenn sie in der *Frühe der Morgendämmerung* vom Gilead herunterkommen und wie dunkelglänzende Wogen eines bewegten Meeres den Bergabhang herniederfluten. Zu dieser Auffassung passt auch das "מן" in מֵהַר und der Vers wäre demnach zu übersetzen: Dein Haar gleicht einer Ziegenherde, die in der *Morgendämmerung* vom Gilead herunterkommt[2].

אִם יֶשׁ טַעַם בְּרִיר חַלָּמוּת (Hiob vi. 6).

Die wiederholt geäusserte Ansicht, dass חלמות dasselbe sei wie das neuhebr. חֶלְמוֹן "Dotter," und dass demnach unter ריר חלמות "der *um das Dotter* befindliche Schleim," also "das Eiweiss" gemeint ist, kann nicht ohne weiteres angenommen werden, da ריר nicht eine *um etwas vorhandene* Flüssigkeit bezeichnet, sondern eine schleimartige Flüssigkeit die *aus irgend einem Ding ausfliesst*[3] (vgl. Lev. xv. 3, 1 Sam. xxi. 14). Danach könnte ריר חלמות nur den *aus* dem Dotter selbst ausfliessendenen Schleim bedeuten. Allein auch diese Erklärung ist nicht ohne Bedenken, da das Eidotter doch nicht als geschmacklos bezeichnet werden kann; der Dichter würde darum nicht zu diesem schon an und für sich sehr ungewöhnlichen Gleichnis gegriffen haben.

Die eigentliche Bedeutung des חלמות wird eher auf einem andern

[1] Die Ziegen im Orient, wie schon *Budde* zu dieser Stelle bemerkt, sind meistens tiefschwarz.

[2] Es ist nicht unmöglich dass גלש im Neuhebr. erst dann die Bedeutung von "Wallen des siedenden Wassers" (cf. Ges.-Buhl und Budde l.c.) erhalten hat, als dessen ursprünglicher Sinn, wie bereits erwähnt, vergessen war, und man es nach dem Context unserer Stelle irrtümlicherweise mit "wallen" übersetzte. Derartige Beispiele sind nicht selten.

[3] Ges.-Buhl vergleicht ריר mit dem arab. ريل, weil er in seiner lexicographischen Quelle offenbar nicht gefunden hat, dass auch رير dieselbe Bedeutung hat wie ריר. Übrigens ist ريل oder ريلة nur eine mundartliche *Verderbnis* von رير und ist (wie Tağ. zu ريل bemerkt) weder von Ğawhari noch von Lisân aufgenommen worden.

Gebiete, als auf dem der Hühnerzucht zu suchen sein. Mit حالوم bezeichnet man im Orient eine Art Käse (vgl. Lisân xv. 38, 6 f., Tağ. und Dozy), die noch heute, namentlich im Frühling, zubereitet wird und unter diesem Namen bekannt ist[1]. In Ägypten wird er sogar حلّوم (mit Tašdîd!) genannt (vgl. Tağ. und Dozy). Dieser Käse ist sehr weich und sondert fortwährend eine molkenähnliche Flüssigkeit aus. Diese Flüssigkeit ist es, die der Dichter mit ריר חלמות bezeichnen will, da sie thatsächlich durch einen ganz faden Geschmack charakterisiert ist (vgl. *Thesaurus* zu חלם).

מְפַנֵּק מִנֹּעַר עַבְדּוֹ וְאַחֲרִיתוֹ יִהְיֶה מָנוֹן (Prov. xxix. 21).

Die Ableitung des מנון nach LXX und Pešitah von אנן "Klagen" bietet nicht nur formale Schwierigkeiten, so dass statt מנון befremdlicherweise מְאָנוֹן "Geklage" (so Wildboer!) zu lesen wäre, sondern passt auch nicht zum Suffix in אחריתו, das auf den Herrn oder auf den Knecht bezogen werden muss. Ebenso ist die herkömmliche Übersetzung "undankbar" nicht minder zweifelhaft als die bereits von Kautzsch zurückgewiesene "Spross, bezw. Sohn."

Das arab. مَنّ bedeutet "müde, matt, kraftlos machen." Davon مَنِين "machtlos, kraftlos sein[2]" (Lisân xvii. 303, Z. 3, 7). Darnach könnte מנון mit "machtlos" übersetzt werden[3] und der Vers würde lauten: Wer seinen Knecht von Jugend auf verzärtelt, wird an seinem Ende *machtlos* (gegen den Knecht) sein.

Nun bemerkt aber Lisân (l. c. Z. 8 f. منه اى ذهب بِمُنَّتِهِ اى بقوته), dass مَنّ denominiert sei von مُنَّة "Kraft bezw. Kraft des Herzens oder Mut," und dass مَنِين ebenfalls für "stark, übermütig" gebraucht werde; darnach könnte man מנון mit "übermütig" wiedergeben und es so an unserer Stelle auf den Knecht beziehen, also: Verzärtelt jemand seinen Knecht von Jugend auf, dann wird

[1] Nach Tağ. soll auch die im Stadium des *Gerinnens* befindliche Milch حالوم genannt worden sein.

[2] Die Annahme des Lisân, wonach der Tod von den Arabern مَنُون genannt worden sei, weil er alles *entkräftet*, ist nicht richtig. Ebenso verträgt sich nicht mit der Vorstellung der Araber vom Tod die von anderer Seite aufgestellte Behauptung, dass منون mit مِنَّة "Teil" zu vergleichen ist. Es scheint vielmehr, dass wir hier mit einem Lehnwort zu thun haben.

[3] Der Form nach ist מנון transitiv wie חָמוֹץ Jes. i. 17 (cf. Ges.-Buhl), jedoch der Bedeutung nach intransitiv.

er am Ende übermütig. Allein die erste Auffassung wird doch richtiger sein, da sie keinen Subjektswechsel notwendig macht; zudem findet sich مَرْنٌ *überwiegend* in der Bedeutung "entkräften" und مَنِينٌ als "kraftlos," während die gegensinnige Bedeutung nur *vereinzelt* nachweisbar ist.

וּמֶשֶׁךְ חָכְמָה מִפְּנִינִים (Hiob xxviii. 18).

Soweit ich sehe, wird hier משך mit "Besitz" wiedergegeben. Diese Übersetzung scheint auf das arab. مَسَكَ zurückzugreifen. Dabei hat man aber ausser Acht gelassen, dass مسك eigentlich mit der Präposition بِ verbunden werden muss, genau so wie das entsprechende . . . . بِ أَخَذَ und das hebr. . . . ב אחז; dann heisst es auch nicht "in Besitz nehmen," sondern vielmehr "nach etwas greifen oder etwas zurückhalten." Auch ist kaum anzunehmen, dass der Hebräer für den hier, nach Ansicht der meisten Ausleger vorliegenden Begriff: "Besitz der Weisheit" die Form des stat. constr. wählen würde. Wahrscheinlicher ist unser משך mit dem *Nomen* مَسَكٌ, welches "die aus Bernstein- oder Elfenbeinkügelchen hergestellten Arm- oder Fussspangen" bezeichnet, zu vergleichen [1]. Überhaupt wird die Weisheit öfters mit einem kostbaren *Schmuck* verglichen (cf. Prov. i. 9, iii. 22, vi. 21) und zwar nicht nur im Hebräischen, sondern auch in anderen semitischen Sprachen. Es wäre also zu übersetzen: "Ein Armband von Weisheit ist kostbarer als [ein solcher] von Perlen."

לְעַשְׁתּוּת שַׁאֲנָן נָכוֹן לְמוֹעֲדֵי רָגֶל (statt בוז) לְפִיד בָּז (Hiob xii. 5).

עַשְׁתּוּת ist von עשת abzuleiten, welches das übermütige, rücksichtslos barsche und *grobe* Benehmen des Sicheren und Unabhängigen bezeichnet [2]. Der Dichter, der sehr gekränkt ist über die

[1] Offenbar hängt مَسَكٌ mit مَسْكٌ (ܡܫܟܐ) "Fell" zusammen, da man früher die Bernstein- oder Elfenbeinkügelchen auf einem *Lederbande* zu befestigen pflegte. Später wurde jedoch مَسَكٌ für *jedes beliebige* Armband, seltener für Fussspange, verwendet. Vgl. Lisân xii. ٣٧٥, 23 ff., und ٣٧٦, 10, wo es heisst: انه رأى على عائشة مَسَكتين من فضّة. Auch Tağ. vii. ١٧٦, 32 f.

[2] עָשְׁתוּ Jer. v. 28 lässt ein Synonym von שָׁמְנוּ vermuten. Die Conjectur

schweren Beleidigungen seiner Tröster, welche ihm Mutlosigkeit (iv. 1), Unwissenheit (xi. 6) und Ungerechtigkeit (xi. 13 ff.) vorwerfen, wendet sich nun grimmig gegen seine Beleidiger und mit stolzem Selbstbewusstsein erwidert er: Das Unglück verachtet, *der Grobheit* gegenüber verhält sich *ruhig*, derjenige, der bereit ist[1] mit seinem Fusse auszugleiten!

וַתִּהְיֶינָה צְרֻרוֹת עַד יוֹם מֻתָן (2 Sam. xx. 3).

צרורות wird gewöhnlich mit "abgeschlossen" übersetzt. Wohl ist die ursprüngliche Bedeutung von צרר gleich dem arab. صرّ "abschliessen, zurückhalten"; nun ist es aber nicht unwahrscheinlich, dass diese Bedeutung im Hebr. genau so wie im Arab. in "Abschliessung vom *geschlechtlichen* Verkehre" übergegangen ist[2]. So wird صرور oder صرورة von einem Mann, bezw. einer Frau gesagt, die ein eheloses Leben führen[3] (cf. Lisân vi. 123, 13). Demnach wird

עשרו (cf. Giesebrecht l.c.) ist also unnötig. Aus der ursprünglichen concreten Bedeutung "fett werden" hat sich für עשת die übertragene Bedeutung *grob werden* entwickelt; eine Parallele dazu bilden das neuhebr. גס (גס רוח Aboth iv. 7, גַּסּוּת Succa 29 b, Kiddušin 49 b) und die modernen Sprachen. Ebenso ist עָבִיתָ Deut. xxxii. 15 in übertragenem Sinne zu fassen.

[1] נכון bedeutet wohl "bereit sein." Vgl. Exod. xxxiv. 2, Hiob xv. 23 u. a. m.

[2] Dieselbe Entwickelung der Bedeutung von צרר zu צרורה finden wir bei dem im Neuhebr. sehr üblichen Worte עגונה für "eine von ihrem Manne verlassene Frau," das von dem biblischen עגן Ruth i. 13, "abschliessen," "zurückhalten," abzuleiten ist.

[3] Im Ḥadîth heisst es: es darf keinen Ehelosen im Islam geben لَا صَرُورَةَ فِي الاسلام, vgl. Lis. vi. 123, 19 f. Diese Bedeutung für صرور und صرورة muss schon den *alten Arabern* bekannt gewesen sein, wie Lis. ibid. Z. 21 bemerkt: وهو معروف في كلام العرب. Dass صرورة die Abschliessung vom *ehelichen Verkehr* betonen will und nicht etwa den Asketismus oder das Mönchtum im allgemeinen (ܚܒܝܫܐ ἔγκλειστοι, inclusus, reclusus), beweist der Gebrauch von ذَاتُ صِرَارٍ für "eine Frau, die *ihrem Manne* die ehelichen Rechte, bezw. den ehelichen Verkehr verweigert" (vgl. Goldzieher, M. S. ii. p. 395). Für Mönchtum dagegen war schon *damals* das Wort رهبانية üblich (l. c. p. 394 und Sura lvii. 27 ورهبانية ابتدعوها). Ferner ist die Angabe der arab. Philologen richtig, wonach صرورة bei *Al-Nabiġa* (ed. *Dernbourg*, 1869, p. 88, Z. 6, und Lis. vi. 123, 13 f. und 22):

لَوْ أَنَّهَا عَرَضَتْ لِأَشْمَطَ رَاهِبٍ عَبَدَ الْإِلَٰهَ صَرُورَةٍ مُتَعَبِّدِ

hier mit צרורות nicht die Abschliessung der Frauen von der *Aussenwelt im Allgemeinen* ausgedrückt sein, sondern die Ausschliessung derselben vom *ehelichen* Verkehr mit David. Dies bestätigt sowohl das vorhergehende ואליהם לא בא als auch das nachfolgende אלמנות חיות.

נִדְמֶה שֹׁמְרוֹן מַלְכָּהּ כְּקֶצֶף עַל פְּנֵי מָיִם (Hos. x. 7).

Die Übersetzung von קצף mit Reisig, Holzstück (vgl. Ges.-Buhl) entspricht nicht der Etymologie dieses Wortes und ergiebt auch nicht den hier gewünschten Sinn. Da vom *Wasser* — gemeint ist das Meer —

ebenfalls *nur den Ehelosen* bezeichnet, da der Dichter mit diesem Wort nicht den Mönch meint, den er ja راهب nennt, sondern damit *nur* den Mönch *charakterisiert*, dass er sich von dem ehelichen Verkehr abschliesst. Genau so verhält es sich mit dem Wort حصور (ebenfalls von حصر "sich zurückhalten, sich von etwas enthalten"), nämlich: jemand, der den Frauen fern bleibt und kein Bedürfnis zum ehelichen Verkehr hat (vgl. Lis. v. 269, 11 ff.). Qamūs ii. 11. 2 führt sogar ein Verbum an, حصر عن المراة امتنع عن اتيانها. Das Wort حصور wurde aber dahin erweitert, dass es auch von einem *Verschnittenen* gesagt wurde: der Prophet befahl dem 'Ali, den Qibti, der wegen einer Unsittlichkeit verdächtigt wurde, zu tödten. Da hob der Wind dessen Kleid und man bemerkte, dass er verschnitten war: فرفعت الريح ثوبه فاذا هو حصور (Lis. v. 269, 14 ff. Die Stelle Lis. i. 242, 4 scheint auf denselben Fall Bezug zu haben, allerdings steht dort مجبوب statt حصور). Es giebt aber eine Ansicht, die besagt, dass unter حصور nicht "ein Verschnittener," sondern "ein geschlechtlich Impotenter" zu verstehen sei (vgl. Mawardi, ed. Enger, p. 29, 11 f.: انه العنين الذى لا ماءَ له لا يقدر على اتيان النساء).

Interessant ist es, dass sowohl صرورة als auch مُحْصَر und إِحْصَار für das Fernbleiben von der Beteiligung an einer Pilgerfahrt nach Mekka gebraucht wird, nur mit *dem* Unterschiede, dass mit صرورة jemand bezeichnet wird, der *niemals* eine solche Fahrt nach Mekka unternimmt, während مُحْصَر von einem gesagt wird, der an der Ausübung seiner Pilgerpflichten durch Krankheit u. dergleichen *verhindert* wird (vgl. Lis. vi. 123, 10, und v. 269, 20 f.; Ǧanhari i. 346, 23 und 26). Zu bemerken ist noch, dass das Wort صرورة in dem eben erwähnten Sinne in der späteren Litteratur nicht mehr vorkommt (vgl. بلغة, p. 503, 13). Man beachte ferner das Wort عُصْرَة (auch von عصر, zurückhalten, abschliessen) für die *specifische* Bedeutung "ein Mädchen vom *Heiraten* abhalten" (vgl. Lis. vi. 255, 16 ff.).

die Rede ist, erwartet man in קצף etwas, was mit dem *Meere in directer Verbindung steht*, etwa den *Schaum*, der beim Brechen der Wellen entsteht. قصف bedeutet eigentlich "brechen, zerbrechen, zerschmettern." Daher wird der Orkan قاصف genannt, weil er die Bäume, überhaupt alles zerbricht, was ihm begegnet; vornehmlich wird es für den Sturm auf dem Meere gebraucht[1] (Lis. xi. 191, 1 ff. الرياح ثمان اربع عذاب واربع رحمة . . . . واما العذاب فالعاصف و القاصف و هما فى البحر). Vgl. auch משברי־ים Brandung, *Brechen der Wellen*. An unserer Stelle wird der mächtige, weithin gebietende König von Samarien mit der Meereswelle verglichen, die in raschem Anwachsen zusehends bis zu gewaltiger Höhe ansteigt, dann aber ebenso jäh, wie sie gewachsen, nach dem Lande zu fällt und in flüchtigem *Schaume* am Strande zerfliesst.

Zu diesem Stamme gehört auch קְצָפָה Joel i. 7, gleich قصيف abgefallenes Laub (Lis. xi. 192, 8 f.), offenbar weil es vom Winde *abgebrochen* wird. Da hier קצפה auf den *Baum* angewandt wird, ist es als intransit. aufzufassen, also: ein Baum der vom Laube *entblösst* ist. Der Zusatz חָשֹׂף חֲשָׂפָהּ bestätigt diese Auffassung insofern, als damit die *Fortsetzung* des an dem Baume verübten Frevels gegeben wird: "erst entblösste er (der Feind) den Baum von seinem Laube, dann schälte er die Rinde ab."

בְּנֵי שַׁחַץ (Hiob xxviii. 8, xli. 26).

Die Auffassung des בני שחץ als Epitheton ornans für die grossen Raubtiere ist wohl richtig; allein die Etymologie des שחץ ist nicht, wie Ges.-Buhl annimmt, im arab. شَخَصَ im Sinne von "*sich erheben, hervorragen*," was erst *später* entstanden ist, zu suchen, sondern aus dem Nomen شَخْص in seiner ursprünglichen Bedeutung herzuleiten. شَخْصٌ bedeutet "etwas was *körperlich* sichtbar ist," und wird daher für jeden umfangreichen Körper, namentlich für Animalia, mit besonderer Betonung ihres sichtbaren körperlichen Wesens gebraucht (Lis. viii. 311, 23 f.). Davon شَخِيصٌ "ein beleibter, korpulenter Mensch," im übertragenen Sinne "ein durch Thatkraft, Energie und besondere Eigenschaften hervorragender Mann" (ibid. 312, 1 ff.). Daher kann wohl angenommen werden, dass im Hebr. בני שחץ gerade deshalb zur

[1] Lis. zitiert eine Stelle aus dem Ḥadît, wo die Rede von Moses ist, als er das Meer mit seinem Stabe schlagen will: فانتهى اليه وله قصيف: d. h. das stürmische Meer war vom *Schaum* bedeckt als Moses dahin gelangt war. Die Wiedergabe von قصيف mit "Heulen" (vgl. dort 191, 9) scheint mir *sehr zweifelhaft*.

Bezeichnung der grossen Raubtiere gebraucht wurde, um ihre *von Allen* wahrnehmbare körperliche Grösse und Kraft zu betonen. Ebenso ist das im Neuhebr. vorkommende שחץ für "auftrumpfendes, selbstgefälliges und protziges Benehmen" aus derselben Grundbedeutung herzuleiten. Vgl. עשתות in diesem Artikel und die dazu gehörige Anmerkung, wo die Bezeichnung für einen äusseren sinnlichen Eindruck, den jemand macht, auf eine innere Eigenschaft, *abstractum pro concreto*, übertragen wird. Ferner Levy zu שחץ. Ob unter שחץ unserer Stelle gerade der *Löwe mit Ausschluss aller anderen grossen Raubtiere* verstanden werden muss, wie Jalkut, Sprüche ii. 141 a, vgl. Levy, ist sehr unwahrscheinlich.

Was nun die Frage betrifft, ob hebr. ש einem arab. ش entsprechen kann, kann hier nicht so gründlich und vielseitig erörtert werden, als der Gegenstand es eigentlich erforderte.—Soviel ist sicher, dass in trilitteralen Wurzeln mit zwei Zischlauten, abgesehen von שמש = شمس und חשש Jes. v. 24, xxxiii. 11 = حشيش (vgl. Lis. viii. 170; Barth, *Nominalbildung*, S. 66, Anm. 3), hebr. ש einem arab. ش entspricht. Vollers hat diese Frage eingehender besprochen (*ZFA*. IX, 197, 7; 209, 1) und einige Beispiele angeführt. Allein er begnügte sich damit, eine Reihe solcher Wörter mit den ihnen im Arab. entsprechenden Wurzeln nebeneinanderzustellen, ohne sich jedoch auf die Bedeutung derselben näher einzulassen. Ich halte es daher nicht für überflüssig, diejenigen Wörter, die von Vollers aufgezählt werden, hier wiederaufzunehmen, deren Grundbedeutung, wie sie uns im Arab. erhalten geblieben ist, die Gleichung mit entschiedener Sicherheit rechtfertigt, und ich will noch eine Wurzel שצף erwähnen, die Vollers mit שטף (cfr. l.c. 181) zusammenstellt, während er für شظف eine Bedeutung "heftig, rauh, gewaltsam" anführt, die keineswegs als ursprünglich anzusehen ist.

I. שֶׁצֶף Jes. liv. 8 wird für ursprünglich שֶׁטֶף gehalten (vgl. Pr. xxvii. 4) und mit der *Behauptung begründet*, das ט׳ sei in צ׳ übergegangen, um dem Ausdrucke durch eine Art Paranomasie mit dem darauf folgenden קצף eine schärfere Betonung zu verleihen (vgl. Ges.-Buhl). Ich glaube aber, dass שצף mit arab. شظف "Bedrückung, Bedrängnis, Notlage" (Lis. xi. 77, 20 f.; 78, 1, 6) identisch ist[1]. Danach ist שצף

[1] Es scheint, dass شظف mit شسف "trocken sein" Lis. xi. 77, 11 ff. eine gewisse Verwandtschaft hat, und es ist nicht ausgeschlossen, dass die Bed. "Notlage" aus شِظْف "trockenes Brod" (l.c. p. 78, 5) entstanden ist. So wird auch شِظَاف bei Kumeit im Gegensatz zu لين "weich, mild" gestellt:

وَرَاجٍ لِينَ تَغْلِبَ عَنْ شِظَافٍ   كَمُتَدِّنٍ ٱلصَّفَا كَيْمَا يَلِينَا

nicht mehr in stat. constr. zu setzen, sondern als stat. absol. zu nehmen und das copulat. ו׳ für קצף zu ergänzen : "*In Bedrängnis* und mit Zorn wandte ich mich einen Augenblick von dir ab."

II. שמץ = شمص ursprünglich "anstacheln, anspornen, bezw. das Pferd anspornen, damit es sich in Bewegung setzt," in verstärkter Form شمّص: "das Tier *beständig* anspornen bis es in *wilder Hast* weiter trabt" (Lis. viii. 315, 20 ff.). Daher شَمُوص für ein Tier, welches stets, von einem grossen Schrecken beherrscht, davonläuft wenn es angestachelt wird; ebenso wird es von dem Treiber gesagt, der die Treibtiere (Pferde, Kamele u. s. f.) durch anhaltendes Anstacheln davontreibt[1]. Diese Bedeutung wurde nachher übertragen

Auch wird شَطَفَ von einem Baume gesagt, der nicht genug Wasser bekommt und darum *abdorrt*. Diese Annahme scheint insofern berechtigt zu sein, als das neuhebr. שצף (vgl. Levy) aus dem biblischen שסף 1 Sam. xv. 33, "spalten," entstanden ist und die Bed. "trocken sein" für arab. شسف sowie auch "trockenes Brod" für شطف sich wohl aus der Bed. "spalten" entwickelt haben können. Hat nun die hebr. Sprache die *ursprüngliche* Bed. des שסף lebendig erhalten, so finden wir im Arab. wenigstens eine Spur davon. Das Wort شَسَّف oder شسيف bezeichnet nämlich "unreife Datteln die zuerst *gespaltet*, bezw. aufgeschnitten werden und dann getrocknet." Hier wird nicht die Thatsache des "Getrocknetseins" der Datteln betont, wie man etwa nach Lis. vermuten könnte, sondern der Umstand dass die Datteln "gespaltet" sind.

[1] Lis. führt auch für شمس und شموس dieselbe Bedeutung wie für شمص. Diese haben aber mit شَمْس Sonne durchaus nichts zu thun, und sind nur als eine andere Mundart anzusehen, da ص und س häufig abwechseln. Dieses geht schon aus der Erklärung des Lisân (vii. 419, 5 ff.) selbst hervor. Dort werden auch Belegstellen für eine übertragene Bedeutung des شمس angeführt. Danach wird der Wein شموس genannt, weil er denjenigen, der ihn geniesst, erregt und zu einem wilden Gebahren *reizt*. Ferner heisst شموس eine Frau, die sich *ablehnend* gegen die Männer verhält und jeden intimeren Verkehr mit ihnen meidet, oder ein empfindlicher, besonders reizbarer Mensch (ibid. Z. 9 f., 20 f.). Die Bemerkung des Lisân, dass für letzteren *nur* شموس aber nicht شموص gesagt werden dürfe, hat keine wesentliche Bedeutung und darf uns nicht zu der Annahme verleiten, dass شموس mit شموص nicht identisch ist. Eine solche Nuancierung, die lediglich auf eine *mundartliche* Abweichung zurückzuführen ist, kommt nicht gerade selten vor. Wir können beispielsweise im Worte غلط "sich irren," welches nach einer anderen Mundart auch غلت heisst, denselben Fall constatieren: Die arab. Philologen benutzten diese Abweichung zu einer Nuancierung in der *Bedeutung* und zwar unterscheiden sie zwischen "sich irren im Sprechen" und "sich irren im Rechnen." Für erstere setzen sie غلط ein, für letztere

auf: "jemand so erschrecken, dass er mit Entsetzen und mit starren Augen auffährt" und إشماص oder إنشماص heisst einfach: "entsetzlicher Schrecken" (ibid. 315 f.). Danach könnte man לְשִׁמְצָה Ex. xxxii. 25 als Infinit. constr. mit suffigiertem ה' nehmen und durch "anstacheln, bezw. aufreizen" wiedergeben: "Denn Aron liess das Volk in wilde Zügellosigkeit geraten, damit es die Aufständigen [zur Revolte] aufreizt." Das in Hiob iv. 12 vorkommende שֵׁמֶץ ist hier in übertragener Bedeutung aufzufassen, durch "Entsetzen" wiederzugeben und als Parallele zu Vers 14 anzusehen: "und zu mir drang ein verstohlenes Wort und mein Ohr empfing *Entsetzen* davon." Der Ausdruck ותקח אזני bietet keinerlei Schwierigkeit (vgl. Jer. ix. 19). Übrigens wird gerade in Hiob das Hörorgan auf eine Weise personifiziert, wie sonst nirgends, so. z. B. 13, 1: "[Alles] vernahm mein Ohr und *verstand* es wohl," oder 29, 11: "Denn jedes Ohr horchte [auf meine Worte] und *beglückwünschte* mich." Die Stelle Hiob xxvi. 14 scheint mir hinsichtlich des Textes nicht ganz einwandfrei. Jedenfalls deutet der ganze Zusammenhang darauf hin, dass auch hier in שֵׁמֶץ "Schrecken, Entsetzen" zu vermuten ist. Die Wiedergabe des לשמצה durch "Gezischel, Flüstern, bezw. Spott oder Schadenfreude," sowie die des שמץ an beiden erwähnten Stellen durch "Geflüster," und zwar vom arab. شمص im Sinne von "schnell und undeutlich sprechen" (Ges.-Buhl), ist höchst willkürlich und entbehrt jeglicher Begründung. Wie im Neuhebr. für שֶׁמֶץ, שִׁמְצָא die *spezifische* Bedeutung "übler Ruf" entstanden ist (vgl. Levy) vermag ich im Zusammenhang mit unserem שמץ nicht nachzuweisen. Ist es daraus zu erklären, dass das bibl. שמץ später irrig aufgefasst wurde — und Beispiele hierfür sind nicht gerade selten — oder liegt hier eine spätere Entlehnung aus einem andern Idiom vor? Einerlei! Jedenfalls ist die Combination Levy's, wonach שמץ aus שם "Name" entstanden, und mit angehängtem צ' etwa צאא oder צאי "schmutzig, hässlich" zusammengestellt sei, also: "übler Name, bezw. Ruf," ganz sonderbar und *hat nur den Wert eines Curiosums*, ist aber charakteristisch für das Verfahren mancher Lexicographen. Leider haben wir nur einige Belegstellen dafür, sodass es schlechterdings nicht möglich ist, die richtige Bedeutung dieses Wortes in der neuhebr. Litteratur mit absoluter Sicherheit zu bestimmen. *Vermuten* lässt sich jedoch, dass wir es auch hier mit einem Missverständnis seitens der Ausleger zu thun haben, da שמץ und שמצא sich sehr gut neben شمص setzen

غلت. Aber auch darüber sind die Sprachgelehrten nicht einig, ob غلط für "sich irren im Allgemeinen" oder "sich irren im Sprechen allein" gebraucht werden soll (vgl. Lis. ix. 12 ff. und ii. 20 ff. Sujjūti Muzhir باب الابدال).

liessen und danach nichts anderes bedeuten würden als "Ansporn, Anreiz, bezw. in provozierender Weise Anlass zu einem schweren Verdacht geben." Kidduŝin, 71b: אם ראית שתי משפחות מתגרות זו בזו שמץ פסול יש באחת מהן "Wenn du siehst, dass zwei Familien sich befehden, so liegt ein Anlass zu dem Verdachte eines Makels vor, der an der einen von beiden haftet." Ebenso Pes. 3b: "Ein Priester sprach sich in unpassender Weise über die Opfergabe aus; man forschte ihm nach, ומצאו בו שמץ פסול und fand an ihm Anlass zu einem schweren Verdachte in Bezug auf seine *Abstammung*," d. h. er kam in den Verdacht ein *illegitimer* Priester zu sein. Levy übersetzt hier פסול mit "Tadel." Dieses kann aber hier dem Zusammenhange nach *nur* mit "illegitimer Abstammung" übersetzt werden, da sonst die darauf folgende Diskussion keinen rechten Sinn ergeben würde. Die Leseart שחץ statt שמץ scheint mir nicht richtig zu sein; das beweist namentlich die Stelle Pes. 3b. (Man beachte nur die nachstehende Einwendung: ואימא שחץ פסול.) Auf diese Weise lässt sich auch שְׁמִצָא erklären. Lev. rab. sec. 20, 164a: "Der König verheiratete seine Tochter, ומצא בשושבינה דבר של שמצא und entdeckte an ihrem Brautführer [Levy: Hochzeitskamaraden ?] etwas was zu einem schweren Verdachte Anlass gab." So auch Abod. sara, 31b: "Rabbi Samuel bar Bisna trank in Marguan kein Bier, משום שמצא דשמצא um keinen Anlass zum Verdachte zu geben, dass er auch Wein trinken könnte."

III. שנס = شنص. Das seltene arab. Wort شنص (Lis. viii. 316, 9 f.), "sich an etwas hängen, bezw. sich daran festhalten," ist sicher aus einem im Arab. nicht mehr vorhandenen Nomen شنص denominiert, dessen Bedeutung gewesen sein muss: ein Ding woran etwas befestigt wird, bezw. an das man etwas hängt. Dieses Nomen ist dagegen im Neuhebr. erhalten geblieben; שְׁנָץ bedeutet: die Schleife der Sandale oder die durch einen Beutel gezogenen Schnüre, die gleichzeitig zum *Aufhängen* des Beutels dienen. Damit hängt auch das bibl. שִׁנֵּס 1 Kön. xviii. 46 zusammen. Dort wird erzählt, dass der Prophet Elias vor dem Wagen des Achab, nach altsemitischer Sitte, gelaufen ist. Wenn man sich nun die im Orient üblichen langen Kleider vergegenwärtigt und daran denkt, dass die Orientalen, wenn sie rasch laufen wollen, die Ecken ihrer Kleider an den Gürtel hängen, wird die Stelle וישנס את מתניו l. c. ebenfalls so zu verstehen sein, dass Elias seine *Kleider* (hier מתניו: Lenden für Kleid) an seinen Gürtel angehängt hatte, damit er nicht durch die langen Ecken derselben am Laufen gehindert würde.

IV. שסע = شسع: eigentlich "getrennt sein" (Lis. x. 46, 18. Die Bed. "fern sein" ist secundär). Daher شِسْع für den Riemen der Sandale, der zwischen der mittleren und der vierten Zehe ein-

geschoben wird, damit der Schuh nicht abfällt, weil dieser Riemen die Zehen voneinander *trennt* (ibid. Z. 4 f.). Damit ist שֶׁסַע Lev. ii. 3, 7, 26, Deut. xiv. 6, für "die *getrennte Klaue*" zu vergleichen. Ebenso ist die Stelle 1 Sam. xxiv. 8: וַיְשַׁסַּע דוד את אנשיו wie arab. أَشْسَعَ "trennen, entfernen" zu erklären: "Und David trennte seine Leute voneinander und gestattete ihnen nicht, gegen Saul vorzugehen." Vgl. auch Lev. i. 17.

Aus dem Gesagten geht wohl deutlich hervor, dass in den angeführten Beispielen unverkennbar hebr. שׁ arab. ش entspricht. Dass sich nun dafür eine Regel aufstellen lässt ist weniger wahrscheinlich. Wir müssen uns vorläufig mit der Thatsache begnügen, dass solche Fälle vorkommen. Wie es zu erklären ist und welchen besonderen Einflüssen es zugeschrieben werden soll, dass bei manchen Wörtern mit zwei Zischlauten hebr. שׁ arab. ش entspricht, bei anderen wiederum nicht, ist eine Frage, die mehr in die vergleichende Lautlehre gehört und der speziellen Forschung über das Verhältnis der Zischlaute in den semitischen Sprachen überhaupt zukommt. Aber nicht nur Wörter mit zwei Zischlauten haben im Hebr. und im Arab. ein gemeinsames שׁ, sondern wir begegnen auch manchen anderen im Hebr., bei denen das שׁ einem arab. ش entspricht, ohne dass ein zweiter Zischlaut darauf folgt. So sehr diese Behauptung zum Widerspruch reizen mag, lässt sich doch manches in annehmbarer Weise dadurch erklären. נחשׁ ist sicher neben حنش zu stellen, ein Wort, welches bei den alten arab. Dichtern für *kriechende Tiere*, hauptsächlich aber für die *Schlange* belegt ist (Lis. viii. 177. Smith-Stübe, *Die Religion der Semiten*, 90 f.). So glaube ich שׁלח Jes. xvi. 8 mit شلخ *Wurzel* (Lis. iii. 508, 15) vergleichen zu dürfen (vgl. auch Barth, *Nominalbildung*, p. 66, zu קִמּוֹשׁ "Unkraut," mit قماش "auf dem Boden herumliegender unnützer Krempel?"). In der folgenden Nummer soll nachgewiesen werden, dass auch שׁפה Hiob xxxiii. 21 mit شفّ identisch ist.

יִכֶל בְּשָׂרוֹ מֵרֹאִי וְשֻׁפּוּ עַצְמוֹתָיו לֹא רֻאּוּ (Hiob xxxiii. 21).

Der Vergleich von שפו mit شفّ ist in äusserlich *formaler* Beziehung zwar richtig, allein die Deutung "mager werden," die man dem arab. Worte an dieser Stelle gab (cf. Ges.-Buhl), führte zu einer dem hebr. Texte nicht passenden Auffassung. Wir müssen auf die ursprüngliche Bedeutung des شفّ "sichtbar machen, bezw. durchsehen lassen[1],"

[1] Davon الشِّفّ: "ein dünnes Kleid" oder "eine dünne Schürze," weil beide *die* Körperteile, die sie bedecken, leise *durchschimmern* lassen. Ebenso

zurückgreifen, um unsere Stelle zu erklären. Der Autor, der über die Abmagerung des Leibes spricht, meint, das Fleisch sei so abgemagert, dass es kaum mehr zu sehen sei, und die Knochen, die sonst im kraftvollen Muskelfleische *verborgen* lagen [1], werden nunmehr *sichtbar*. Der Vers ist daher zu übersetzen: "Sein Fleisch schwindet vor dem Sehen, *sichtbar* werden seine Knochen, die (sonst) nicht zu sehen waren."

וְהוּא יַשְׁקִט וּמִי יַרְשִׁעַ וְיַסְתֵּר פָּנִים וּמִי יְשׁוּרֶנּוּ (Hiob xxxiv. 29).

Hier ist ישקיט mit اسْقَط "fallen lassen" oder "stürzen" zu vergleichen [2], also: "und stürzt Er (die רשעים vgl. oben v. 26), wer kann Ihn denn verurteilen; und verbirgt Er das Antlitz, wer kann Ihn dann sehen? [3]" Allerdings bleibt der Schluss des Verses auch nach dieser Erklärung von ישקיט unklar.

wird gesagt: شَفَّ السِتْرُ die Schürze ist *durchsichtig* (Lisân xi. 81, 21 f.). Im Ḥadîth wird vor der in Ägypten unter dem Namen قباطى bekannten Frauen-Kleidung gewarnt, "denn wenn dieselbe auch *die Formen* des Körpers nicht *sichtbar macht*, lässt sie sie doch in ihren *Umrissen hervortreten*": فانه ان لا يَشِفّ فانه يَصِف (ibid. 82, 3 f.).

[1] מֵרֹאִי ist durchaus richtig und bedarf keiner Änderung in מֵרֹזִי wie Duhm meint; ebenso ist die Schlusswendung לא ראו nicht zu streichen, da sie nicht als consecutiver Nebensatz aufzufassen ist, sondern als Relativsatz im Sinne der arab. صفة. Der Autor will eben gerade betonen, dass das Fleisch vor dem Blicke verschwindet, während die früher *unsichtbar* gewesenen Knochen *sichtbar* werden.

[2] Auch in השקיט, wie es bei anderen, namentlich im Hiob-Buche vorkommenden Wörtern, der Fall ist, hat sich noch die ursprüngliche Bedeutung erhalten und beweist, dass שקט ursprünglich wie سقط für "fallen" oder "sich niederlegen" gebraucht wurde. Die Bedeutung "ruhen," "sicher sein," die wohl auf den Zusammenhang zwischen bequemer Ruhe und dem Gefühle der Sicherheit zurückzuführen ist, ist erst secundär entstanden und verdrängte schliesslich die dem Worte eigentlich zu Grunde liegende Anschauung. Ebenso durfte es sich auch mit בטח verhalten und zwar muss es ursprünglich in demselben Sinne wie بطح "sich niederlegen, sich auf dem Boden niederstrecken" (vgl. Tağ. und Lisân), gebraucht worden sein. Man beachte nur, dass שקט und בטח sehr oft neben einander gebraucht werden (Jud. xviii. 7, 27; Jes. xxx. 15, xxxii. 17; Ezech. xxxviii. 11).

[3] הסתיר פנים: Jemandem die Gnade entziehen, ist ein entgegengesetzter Ausdruck zu נשא פנים und האיר פנים (Num. vi. 26), wo פנים sich ebenfalls *auf das Subjekt* des vorhergehenden Verbums bezieht.

כִּי שָׁם שְׁאֵלוּנוּ שׁוֹבֵינוּ דִּבְרֵי שִׁיר וְתוֹלָלֵנוּ שִׂמְחָה (Ps. cxxxvii. 3).

Zu תוללינו bemerkt Kautzsch, dass die übliche Ableitung von ילל *höchst gekünstelt* und sprachlich kaum haltbar sei. Duhm übersetzt, mit dem Bemerken, dass תוללינו ein *unbekanntes* und *unerklärbares* Wort sei, ohne weitere Begründung "Verhöhner." Es ist befremdlich, dass das sonst so oft gebrauchte arabische Lexicon gerade zur Erklärung dieser Stelle nicht zu Rate gezogen wurde! תולל, das doch wohl ohne besondere Künstelei auf den Stamm תלל zurückzuführen ist, findet sich in dem arab. تَلّ, dessen Bedeutung "hinstrecken, niederwerfen, zu Boden schleudern" ist[1]. Davon تُلَّة "bedrängte Lage, Notlage[2]." مِتَلّ heisst "ein starker, gewaltthätiger Mann." Ebenso wird تَلْتَل im Sinne von "heftig schütteln, beunruhigen, erschüttern," und تَلْتَلَة in der Bedeutung "Notlage" gebraucht (cf. Lisân xiii. 81, 25; 83, 9 f. und xvii. 84, 3 ff.). Das alles legt die Vermutung nahe, dass תולל hier ebenfalls als *gewaltthätiger Bedrücker, Bedränger* zu fassen ist. Dementsprechend dürfte die Leseart תּוֹלֵל vorgezogen werden.

[1] Lisân führt für تَلّ auch die Bedeutung "jemand auf's Gesicht werfen" an, zieht jedoch die obenangegebene vor. Dafür spricht auch die Stelle im Qorân (سورة الصافات 103) وَتَلَّهُ لِلْجَبِين: "und er warf ihn *auf seine Stirne*," welche eben durch den Zusatz جبين beweist, dass im blossen تلّه die nähere Bestimmung "auf das Gesicht" noch nicht enthalten ist.

[2] Zwar wird تُلَّة von Lisân nur mit dem Zusatz سوء, also تُلَّة سُوء angeführt, aber, wie schon Bistâni in Muhît 170, 20 ff. bemerkt, ist سوء nicht als *Ergänzung*, sondern als *Verstärkung* aufzufassen: وانما اضيفت الى سوء للمبالغة. Somit bedeutet schon تلّة *allein, ohne jeden Zusatz,* "Notlage." Vgl. das hebr. הֹוָה Jes. xlvii. 11, Ez. vii. 26, Unfall, Notlage, von הוה (oder הוא) *fallen,* Hiob xxxvii. 6. Ebenso هُوَّة von هوى *fallen.*